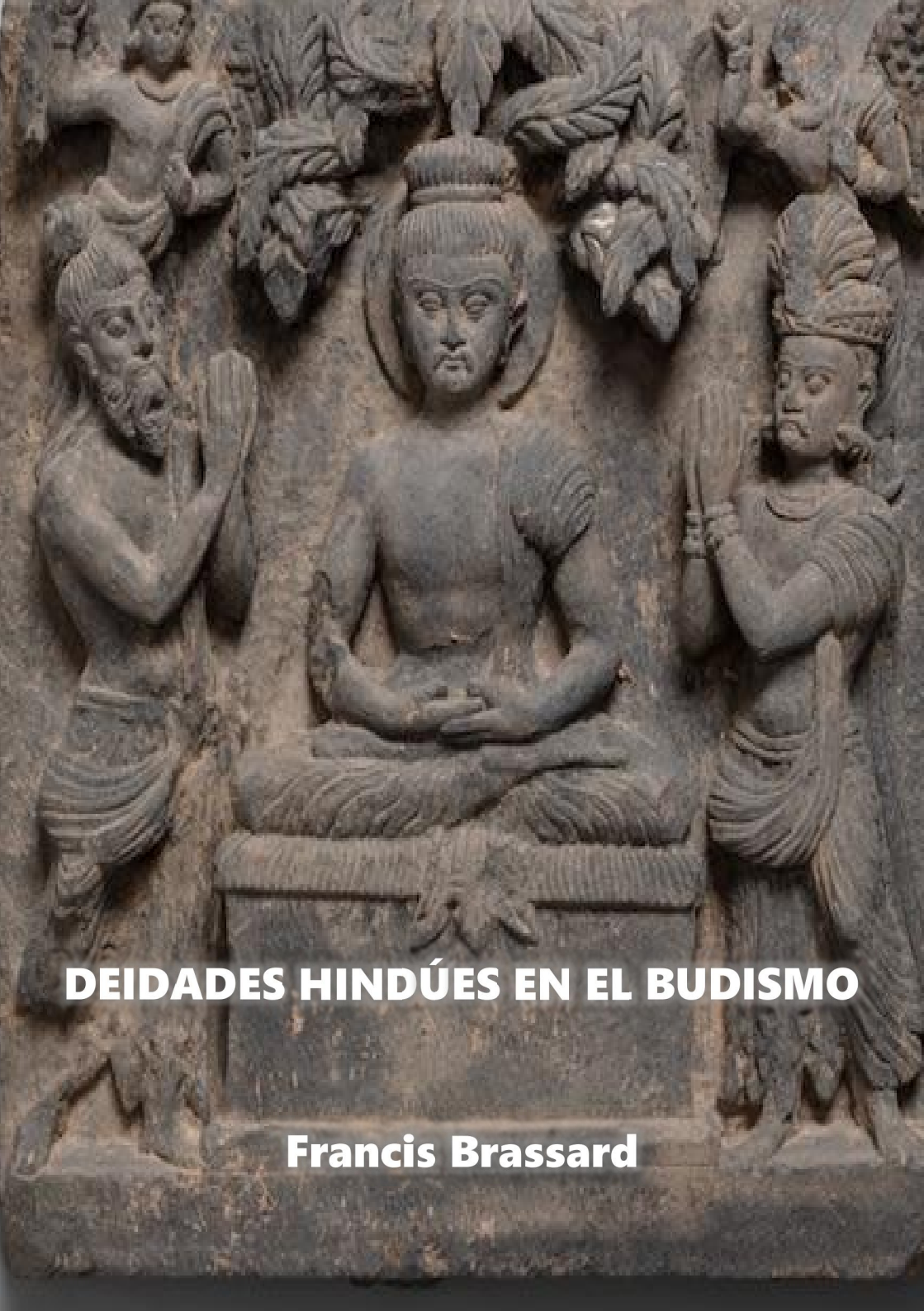


DEIDADES HINDÚES EN EL BUDISMO

Francis Brassard

DEIDADES HINDÚES EN EL BUDISMO

Francis Brassard

RIThink, 2022, Vol. 12

Francis Brassard, RIT Croacia
(francis.brassard@croatia.rit.edu)

Traducción y reformateado independiente
del ingles al español latinoamericano, sin fines de lucro,
y solo con motivos de estudio y práctica por

Diego Shishin Daleffe

Sierra de los Comechingones - Córdoba - Argentina
Otoño de 2025

Siglo I-II, Periodo Kushan, Gandhara,
Buda adorado por los dioses Indra y Brahma

Índice

Resumen *7*

1 - Panorama general *9*

2 - El período pre-Mahāyāna *23*

3 - El período japonés *41*

4 - Conclusión *49*

Referencias

Siglos II-IV, valle de Swat (cultura Gandhara),
soporte con Buda, Brahma e Indra,

Resumen

Los dioses y diosas hindúes están muy presentes en el budismo. La proliferación de deidades hindúes en el panorama conceptual budista puede sorprender a quienes creían que las enseñanzas de Buda eran racionales y que debían considerarse un sistema ateo de emancipación personal. Sin embargo, desde la perspectiva del historiador de la religión, la presencia de dioses y seres sobrenaturales hindúes no debe descartarse como una degradación de las enseñanzas budistas ni como una concesión a las predisposiciones mentales de los seguidores budistas. Su presencia tampoco debe entenderse únicamente como una mitificación o psicologización de los símbolos religiosos. Por el contrario, la inclusión de deidades hindúes en los discursos budistas puede verse como un proceso de reconciliación social, ya que los encuentros entre los modos de pensar y las visiones del mundo budistas e hindúes probablemente han generado tensiones y conflictos entre personas plenamente conscientes de las tradiciones con las que se identifican.

Siglo II, Gandhara,
pareja de devotos Kushan en torno a Buda, Brahma e Indra.

1
Panorama general

Los dioses y diosas hindúes están muy presentes en el budismo. Por nombrar solo algunas de las figuras más importantes, tenemos a Brahmā, quien junto con Viṣṇu y Śiva forma la tríada cósmica o Trimūrti; Indra, el gobernante de los Treinta y Tres dioses, también conocido como Sakka/Śakra; y Sarasvatī, la diosa del conocimiento, la sabiduría y el aprendizaje. También encontramos menciones en los cánones y tratados budistas a semidioses y seres etéreos de la tradición india, como los nāgas, los yakṣas y los gandharvas. No hay que olvidar las numerosas representaciones del panteón hindú que se pueden encontrar en lugares de peregrinación como Sarnath en la India y Borobudur en Indonesia, en los templos rupestres de Ajanta y Ellora, en los bajorrelieves de Gandhara, así como en los templos y monasterios de las principales tradiciones budistas desde el Tíbet hasta Japón.

Esta proliferación de deidades hindúes en el panorama conceptual budista puede sorprender a más de un purista acostumbrado a ver exclusivamente en las enseñanzas impartidas por Gautama Buda hace más de 2300 años un sistema ateo de pensamientos y prácticas mediante el cual se nos invita a liberarnos de este mundo de sufrimiento. Este

sistema se considera una forma de ateísmo, ya que, siguiendo el famoso mandato de Buda "Sé una isla en ti mismo", somos plenamente responsables de lo que nos sucede y de lo que será de nosotros. Desde esta perspectiva, no hay cabida para ninguna deidad: simplemente nos distraerían de nuestro esfuerzo espiritual. Si tales deidades se integraron en las tradiciones budistas, fue solo por una concesión a las debilidades humanas. Por ejemplo, se suele argumentar que, debido a su profundo apego a las cosas de este mundo, a las personas les resulta difícil seguir un camino espiritual sin depender de objetos externos, reales o imaginarios. Se cree que una correcta comprensión de las enseñanzas del Buda y su propósito debería disipar cualquier referencia a estos dioses y deidades, como el polvo que se desprende de la tapa de un libro al abrirlo.

Por muy atractiva que pueda resultar esta explicación de la presencia de deidades hindúes en el budismo para una mente moldeada por el racionalismo y el utilitarismo, resulta, sin embargo, difícil de aceptar para el historiador de la religión interesado en explorar las causas históricas, sociales y doctrinales de estos fenómenos de fusión interreligiosa e intercultural. También podemos hablar de un proceso de reconciliación social, ya que los encuentros entre diferentes modos de pensar y de ver el mundo probablemente han generado tensiones y conflictos entre personas plenamente conscientes de las tradiciones con las que se identifican. Aunque esta situación no es única, debe distinguirse de los casos en los que dicha fusión o reconciliación no se ha producido o se ha combatido ferozmente. Podemos pensar, a este respecto, en los mandamientos contra la idolatría en

el judaísmo y el islam, o en la *imitatio diabolica* de los Padres de la Iglesia, mediante la cual calificaron cualquier similitud con las creencias y prácticas cristianas como obra del diablo. Esta actitud exclusivista aparentemente se ha trasladado a muchas festividades populares llamadas Fastnacht, en las que los antiguos dioses de la Europa precristiana se han convertido en demonios.

Es relativamente fácil identificar las razones que impulsaron a una determinada comunidad de creyentes a adoptar una actitud exclusivista hacia los símbolos de su fe. Estas razones suelen estar relacionadas con la necesidad de mantener un alto grado de coherencia dentro de una comunidad. En este caso, la introducción de elementos foráneos siempre se considera una amenaza para la estabilidad de la comunidad y nunca un enriquecimiento para ella. Esa reacción de intolerancia suele provenir de los guardianes de la fe o de aquellos cuyo poder reside en tener una comunidad homogénea en cuanto a lo que sus miembros creen, hacen y aspiran. En la práctica, las deidades extranjeras y sus cultos serán censurados, ya sea demonizándolos y vilipendiándolos, o sancionando e incluso expulsando a sus fieles de la comunidad.

Las causas subyacentes a los fenómenos de fusión interreligiosa e intercultural, así como al proceso de reconciliación, son, sin embargo, más complejas. Suelen clasificarse en dos categorías principales. La primera sigue la dinámica de la aculturación y la segunda, la de la inculturación. La primera se caracteriza principalmente por ser un proceso regulado por fuerzas sociales e históricas, sin

que intervenga ninguna decisión aparentemente consciente. Así, la dinámica de la aculturación se produce con bastante lentitud, ya que refleja la transformación gradual de una comunidad a la que se le ha permitido integrarse en un nuevo entorno social o que ha acogido en mayor o menor medida a un grupo de personas con creencias y prácticas propias. Si bien la dinámica de la aculturación no está exenta de tensiones y conflictos, suele suavizarse mediante eventos sociales como matrimonios interreligiosos o sucesos históricos como guerras en las que se invocan todos los poderes disponibles para alcanzar el éxito. Lo que podría considerarse como ejemplos de tolerancia hacia la diversidad religiosa se debe principalmente a la necesidad de armonizar las relaciones humanas dentro de una comunidad muy ecléctica. En un contexto como este, al igual que la aceptación de palabras extranjeras en la lengua materna, resulta muy difícil, metodológicamente hablando y para un observador externo, rastrear los cambios en la percepción y comprensión de las deidades adoptadas o determinar si se trata de un verdadero caso de sincretismo cuando, por ejemplo, dos deidades con orígenes distintos se invocan simultáneamente en un sacrificio propiciatorio o en un ritual de exorcismo.

En cuanto a la dinámica de la inculturación, sin embargo, nos encontramos ante una intención específica y, sobre todo, consciente, que regula el proceso de integración de los símbolos provenientes de diferentes tradiciones religiosas o espirituales. Dicha intención es inherente a una visión o contexto hermenéutico determinado que asigna a dichos símbolos su posición relativa y, por consiguiente, define su

significado dentro de la problemática de la liberación o la salvación. El contexto hermenéutico predominante que subyace al proceso de inculturación, especialmente en lo que respecta a las tradiciones indias, es lo que el historiador alemán de la religión Paul Hacker definió como “inclusivismo” (Inklusivismus).

En este contexto, los símbolos foráneos se redefinen de tal manera que se subordinan a los nativos. Este proceso de subordinación se aplica a los tipos de prácticas espirituales, nuestras ideas del mundo, las escrituras, así como a los dioses y deidades. Por ejemplo, en un camino espiritual basado en la concentración intensa y técnicas meditativas, las prácticas devocionales, ya sean indígenas o extranjeras, no se descartarán, sino que se considerarán subsidiarias de dichas técnicas o como preparación para los ejercicios de concentración intensa. Ciertas tradiciones espirituales, como la escuela hinduista Advaita Vedānta, llegan incluso a afirmar que todo el aparato conceptual que subyace a dichas prácticas devocionales, es decir, la visión *saguṇa* (con características) del universo, está subordinada a la comprensión *nirguṇa* (sin características) de la realidad última, una comprensión basada en abstracciones puras y que constituye su experiencia de liberación. Utilizando un concepto arraigado en el budismo, dichas prácticas devocionales, y el aparato conceptual en el que se basan, son *upāya-kauśalya* o medios hábiles. Este concepto se ha desarrollado plenamente en el Saddharma Puṇḍarīka Sūtra (Sutra sobre el Loto Blanco del Dharma Verdadero o Sutra del Loto), uno de los textos más influyentes del Budismo Mahāyāna. En este texto, no solo se ordenan los diversos

caminos budistas hacia la emancipación en una jerarquía de importancia espiritual, sino que también se asigna a los propios textos del budismo una posición en lo que podría considerarse la evolución del pensamiento y la práctica budistas.

Como otro ejemplo de este proceso de integración mediante la subordinación y redefinición simbólica, encontramos la aceptación del Buda histórico como el noveno avatar de Vishnu. Las razones por las que la encarnación del ideal del budismo encontró un lugar en el panteón hindú son diversas: abarcan desde la comprensión positiva de ser quien puso fin a los sacrificios de animales hasta la representación negativa de ser el falso maestro que desvió al pueblo de los Vedas (textos sagrados del hinduismo). Veremos que esta segunda interpretación también será utilizada por los budistas para menospreciar o denigrar a las figuras sagradas del hinduismo. La integración del Buda en el panteón hindú también podría ser una estrategia para negar la particularidad del budismo, afirmando indirectamente que este es simplemente otra forma de hinduismo. Esta es una forma de apologética que el budismo también utilizará al transformar a las deidades hindúes en predicadores del Dharma.

Además del modelo inclusivo, pueden intervenir otros mecanismos de integración. Estos mecanismos son la articulación de doctrinas específicas como el *Trikāya* o los Tres Cuerpos del Buda, tal como se expone en el texto Mahāyāna llamado Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā (La Perfección de la Sabiduría en Ocho Mil Versos). Según esta doctrina, el Buda histórico es una de las muchas

manifestaciones terrenales o *Nirmaṇakāya* de la encarnación de la verdad misma, es decir, el *Dharmakāya*. Al conectar el mundo de las manifestaciones o transformaciones, una realidad asimilable a la de los avatares del hinduismo, con la realidad última, el ser puro en sí mismo, similar a la noción abstracta de *Nirguṇa Brahman*, tenemos el *Saṃbhogakāya* o Cuerpo de Goce. Esta realidad intermedia es la de los budas divinos como Amitābha del Budismo Tierra Pura y la de los numerosos bodhisattvas celestiales. Es una realidad similar a *Saguṇa Brahman* y, como tal, puede aceptar una gran diversidad de deidades, independientemente de su origen, ya que, en principio, no hay restricciones en cuanto a las formas de conectar el mundo humano con el de la propia emancipación. Por ejemplo, según la doctrina *Trikāya*, la ḍākinī (un tipo de espíritu femenino sagrado en el hinduismo que ha sido asimilado como una deidad tántrica que encarna la energía de la iluminación) se describe como una ḍākinī *Saṃbhogakāya* para ser utilizada como una deidad meditativa para la práctica tántrica o como una ḍākinī *Nirmaṇakāya*, donde se la conoce como una mujer terrenal que, al tener potencialidades especiales, puede actuar como maestra espiritual.

Estos modelos también pueden surgir de una comprensión más profunda del tiempo y espacio. Por ejemplo, la presencia de una deidad crea un espacio o un reino en el sistema cosmológico budista. Ese espacio puede ser impresionante, pero cualitativamente no debe confundirse con el mundo de un Buda, como un sueño es diferente de un estado de vigilia. De hecho, dicho espacio, creado por el

hecho de estar habitado por un dios o cualquier ser celestial, sigue siendo parte del *samsara*, una realidad generada por los deseos, por sutiles y refinados que sean. Incluso los reinos de lo informe que trascienden nuestras dimensiones espaciales habituales siguen siendo objetos de una mente no completamente purificada. Esto se debe a que dichos mundos aún están sujetos al flujo del tiempo; es decir, son impermanentes. Cualquier ser que haya alcanzado esos reinos puede liberarse o retroceder a realidades menos sutiles. Esta noción de tiempo y espacio está ciertamente entrelazada con doctrinas como el *Trikāya* y el *upāya-kauśalya*. Como tal, conforman un entorno conceptual en el que ningún objeto de la mente, ya sea una visión de la realidad o una deidad, puede perdurar eternamente. Estos objetos y sus mundos están destinados a disolverse en el momento en que una persona alcanza el despertar o se convierte en Buda.

Finalmente, para explicar la presencia de deidades hindúes en el budismo, podemos recurrir a una interpretación histórica del desarrollo del budismo, independientemente de lo que las escrituras budistas nos revelen directamente. Esto es lo que sugiere Akira Sadakata en su libro *Cosmología Budista: Filosofía y Origen*, cuando afirma: “Hemos visto cómo la concepción budista del universo experimentó numerosos cambios a lo largo del tiempo. Si consideramos estos cambios como respuestas cambiantes al problema del sufrimiento humano, podemos observar una progresión constante en una dirección: los budistas gradualmente dejaron de considerar la vida como sufrimiento (Sadakata, 1997: 173). Aunque es probable que esta interpretación no

sea fácilmente aceptada por los propios budistas, vale la pena explorarla para comprender el proceso de integración religiosa y cultural, un proceso que se produjo, según la tesis de Sadakata, debido a la mitificación del concepto de sufrimiento. Más precisamente, dijo: "Inevitablemente, la cosmovisión budista, originalmente basada en la idea de que el sufrimiento era ineludible, se volvió cada vez más irrelevante y finalmente entró en el reino del mito" (Sadakata, 1997: 173).

Para sustentar su tesis, Sadakata argumenta que el cambio de percepción sobre la noción del sufrimiento ocurrió en tres etapas. La primera corresponde al budismo pre-Mahāyāna, una tradición dominada por el canon pali y sus comentaristas como Vasubandhu. Durante esta etapa, el sufrimiento, definido principalmente por la doctrina de las Cuatro Nobles Verdades, era el centro de la comprensión del mundo y todas sus manifestaciones. La segunda etapa estuvo marcada por la representación de los diversos reinos búdicos y la idea del paraíso, que surgió con el auge del Budismo Mahāyāna alrededor de los siglos I y II d. C. Según Sadakata, "para entonces, la gente ya no sentía la crueldad del sufrimiento, pues había descubierto la posibilidad del placer incluso en una vida de sufrimiento" (Sadakata, 1997: 174). Siguiendo la perspectiva religiosa de las tradiciones budistas de la Tierra Pura, Sadakata agrega que el deseo de renacer en el paraíso budista o Sukhāvatī, un estado representado como una expansión de los placeres de la vida secular, alentó a las personas a ver ahora la vida en el mundo bajo una luz más positiva y ya no como "la fuerza dolorosa que los obligaba al entrenamiento religioso"

(Sadakata, 1997: 174). Este período también coincide con el desarrollo del Budismo Esotérico, una tradición que enseña que la iluminación se alcanza mediante la unión de lo masculino y lo femenino. Debido a la gran influencia del hinduismo, fue gracias a este nuevo desarrollo que un gran número de deidades hindúes se incorporaron al budismo. Por ejemplo, el Señor Gaṇeśa, un dios que simboliza, entre otras cosas, la idea de que un practicante podría experimentar la unidad de Brahman y Ātman por medio del éxtasis de un acto sexual, ha encontrado su lugar en el budismo japonés, especialmente en su rama esotérica.

La tercera etapa corresponde a un desarrollo que parece ser específico del budismo japonés, tal como ocurrió durante el período Edo (1603-1868). Durante ese período, según Sadakata, "cuando la vida material se volvió más fácil y el racionalismo ganó influencia, surgió una comprensión completamente nueva de la naturaleza del infierno, que implicó una dilución de sus terrores. El sufrimiento no era tanto personal como una condición abstracta que representaba el destino de toda la humanidad" (Sadakata, 1997: 175). Como resultado de este cambio en la comprensión de la importancia de ese principio cardinal del budismo, "las representaciones del infierno se volvieron mitológicas y se experimentaron como romanticismo literario, en lugar de como la cruda realidad de la existencia humana" (Sadakata, 1997: 175). En este contexto, el dios Yama, señor del inframundo y conocido en Japón como Emma, cobrará relevancia como juez al que se puede apelar para conseguir un mejor renacimiento en este mismo mundo.

El proceso de mitificación del panteón budista, con sus budas, bodhisattvas y deidades hindúes, es una explicación plausible del desarrollo del budismo en su conjunto. No es inédito en la historia de la religión, ya que el panteón griego también experimentó un proceso similar. El punto principal que hay que recordar de la explicación de Sadakata es que la cosmología budista se ha vuelto, espiritualmente hablando, irrelevante. Más precisamente, dice: "La cosmología budista es un legado espiritual del pasado, pero sigue siendo una fuerza capaz de despertar la imaginación de la gente de hoy. Al igual que las antiguas vestimentas ceremoniales que ya no se usan, conserva su atractivo y puede transportarnos al mundo espiritual de los pueblos antiguos y medievales" (Sadakata, 1997: 177). Esta explicación puede considerarse una forma sutil de la reacción purista mencionada al principio del presente artículo. De hecho, presupone que los practicantes budistas contemporáneos han avanzado hacia una comprensión más racional de su tradición o que han logrado distinguir sus componentes mitológicos de sus aplicaciones prácticas, tal como las enseñó el Buda Gautama.

En este punto, puede ser interesante observar que la explicación de cualquier tradición cosmológica mediante el paradigma de la mitologización a menudo se equiparaba con la psicologización de los símbolos religiosos. Si bien este último proceso podría considerarse un intento de rescatar la relevancia de dichos símbolos, se sustentaba en un discurso racional que reducía conceptos como cielos e infiernos a estados mentales psicológicos. Las cosmologías se convierten así en proyecciones de nuestras tendencias y

aspiraciones mentales, las cuales, en este contexto, también son alcanzables en este mundo. La liberación del sufrimiento de nuestras realidades presentes ya no es algo a lo que aspirar, por la sencilla razón de que el estado de ser que le corresponde se ha fusionado con el aquí y ahora de nuestras vidas terrenales. Dicho sin rodeos, los dioses y sus moradas no existen: son producto de nuestra imaginación y nuestros deseos. Por lo tanto, deberíamos olvidarlos y concentrar nuestra atención en los procesos mentales y deseos que los crearon.

A pesar de su alto grado de atractivo en un mundo obsesionado por la racionalidad y la practicidad, uno puede no estar completamente satisfecho con una explicación que relega al pasado o socava la realidad de mundos con los que nuestros antepasados se han estado comunicando constantemente a través de rituales, oraciones, ejercicios espirituales, etc. En el momento en que aceptamos que los dioses, deidades o incluso demonios son fuerzas que tienen su propia intencionalidad, sin importar la naturaleza de los símbolos utilizados para interactuar con esas fuerzas, estamos obligados a considerar su existencia objetiva. Entonces, si no se deben negar ni justificar las realidades sobrenaturales, un paradigma importante que subsiste para explicar el desarrollo de una tradición espiritual como el budismo es aquel basado en algún tipo de proceso de reconciliación. Veremos que esta explicación no solo parece más plausible desde un punto de vista científico, sino que también tiene un precedente importante en la historia de la religión. De hecho, con su confianza en los Vedas y su formulación de la doctrina del *Puruṣārtha* u Objetos de la

búsqueda humana, el hinduismo ha demostrado que los movimientos espirituales o místicos, que usualmente tienden a ser antagónicos con el mundo, pueden integrarse con creencias y prácticas religiosas que tratan las realidades materiales, interpersonales, sociales y cosmológicas de los hombres. El proceso de reconciliación para explicar la presencia de deidades hindúes en el budismo es aún más plausible ya que es precisamente en Japón, donde el budismo ha aprendido a coexistir pacíficamente con las tradiciones nativas del sintoísmo, que su presencia es más notoria.

El modelo de Akira Sadakata, que explica la evolución del panteón budista a lo largo de tres etapas, no carece de méritos. Es muy probable que la integración de las deidades hindúes se corrobore con el desarrollo de tres entornos conceptuales distintos dentro del budismo: las tradiciones indias pre-Mahāyāna basadas en el Tipiṭaka Pāli; las escuelas Mahāyāna, emanadas de diversas escrituras producidas principalmente en sánscrito, tibetano y chino; y las tradiciones esotéricas o tántricas que florecieron desde el Tíbet hasta Japón. Para completar el presente estudio sobre la importancia y la percepción de las deidades hindúes dentro del budismo, se utilizarán las mismas divisiones. Sin embargo, para no extender este artículo más de lo debido, se centrará en los períodos o entornos conceptuales pre-Mahāyāna y japonés. Esto se justifica por la gran complejidad del entorno esotérico, por lo que se requiere un profundo conocimiento de sus rituales para comprender con claridad la importancia y el papel de las deidades asociadas a ellos. Además, dado que el Budismo Esotérico también

influyó en el desarrollo del entorno conceptual japonés, sus contribuciones más evidentes se analizarán en el contexto del período japonés. Esta presentación de la presencia de deidades hindúes dentro del budismo para los entornos conceptuales seleccionados también debería ser suficiente para mostrar cómo este fenómeno experimentó una evolución después de algún tipo de reconciliación entre una tradición espiritual cuyo objetivo último se ubica fuera de este mundo y el mundo mismo.

2
El período pre-Mahāyāna

Las tradiciones budistas que surgieron de la península india antes de la era común se conocen, junto con el jainismo, el cārvāka, el Ājīvika y el ajñana, como las escuelas nāstika. Lo que justifica la inclusión de todas estas escuelas en una sola categoría es principalmente su negación de la validez y la autoridad de la literatura védica. Pero ¿qué niegan exactamente el budismo y las demás escuelas? Según revelan los textos budistas del Tipiṭaka Pāli, se trata sobre todo de la eficacia de los diversos rituales védicos y, por extensión, del tipo de conocimiento generado por quienes realizaban dichos rituales, es decir, los brahmanes. Desde esta perspectiva, los encuentros entre el Buda Gautama y aquellos "que conocían los mantras, perfeccionados en los Tres Vedas, hábiles expositores de las reglas y rituales, el saber de los sonidos y significados" también podrían haber tenido lugar entre los místicos de las tradiciones Upaniṣádicas y los filósofos Mīmāṃsā que privilegiaron la naturaleza prescriptiva de los pasajes védicos por sobre lo que estos pasajes podían decir acerca de las realidades últimas del universo. Como tal, las tradiciones *āstika* de la India, es decir, las basadas en la aceptación de la validez de los Vedas, tienen mucho en común con una escuela *nāstika* como el budismo que, incluso si se niega a referirse

explícitamente a una realidad última, no obstante apunta a "algo" que está más allá de los objetos de este mundo.

En consecuencia, el propósito de la propia actividad religiosa también es un punto clave de controversia entre el budismo pre-Mahāyāna y las prácticas rituales de los brahmanes, o la tradición religiosa conocida como brahmanismo. Los objetivos que promueve este último son la afirmación de la vida, es decir, se realizan para el nacimiento de un hijo, el éxito en esta vida, la protección contra enfermedades y maldiciones, etc. Si se realizan sacrificios para obtener la residencia en la morada de los antepasados (*pitṛloka*), se trata, no obstante, de un estado en el que se disfrutan placeres similares a los de esta vida y, aún más importante, es un estado que solo puede sostenerse mediante la realización continua de ritos por parte de los descendientes. En este contexto, los deseos son, según una concepción sugerida en el Nāsadīya Sūkta del Ṛg Veda, fuerzas creadoras del mundo. Este no es el caso del budismo, donde el deseo es la causa universal del sufrimiento, convirtiendo así cualquier objeto deseado en fuente de una experiencia negativa del mundo. Esto significa que este mundo es algo en lo que no se debe confiar para la felicidad última, que es, desde esa perspectiva, solo una ilusión. Sin embargo, si el sufrimiento no se define exclusivamente como una realidad psicológica de la experiencia humana, sino también en términos ontológicos, adquiere entonces una noción de duración. El sufrimiento es, pues, lo que no es permanente, al igual que el mundo, incluyendo a los seres sobrenaturales, con el que nosotros, como seres humanos afectados por los deseos, podemos tener relaciones.

En teoría, las escuelas del budismo pre-Mahāyāna y las tradiciones Upaniṣádicas, incluidas las sectas gnósticas místicas de Occidente, rechazarían por completo el mundo y sus objetos por las razones mencionadas. Sin embargo, al definir este mundo en términos de una escala temporal, podrían permitir cierto grado de tolerancia para el disfrute de placeres —generalmente relacionados con logros espirituales y místicos— o estados del ser que podrían extenderse más allá de la vida mundana. Cabe destacar que esta extensión más allá de los límites de la existencia terrenal permite integrar las nociones de *karma* y renacimiento en una práctica espiritual muy difícil de materializar en una sola vida. Estas nociones se convierten así en la base de un sistema ético muy estable en el que los estados etéreos del ser son recompensas que se obtienen o castigos que se evitan.

Definir el sufrimiento del mundo en términos de duración también abre la puerta a atribuir un valor positivo a sus objetos cuando se consideran instrumentos para alcanzar una meta espiritual. En este sentido, la proverbial balsa que nos lleva desde nuestras realidades de ilusiones a la orilla del despertar es algo que debemos apreciar mientras nos lleva por las aguas inexploradas que separan esos dos estados de ser. Aunque esa balsa pudieran ser las enseñanzas de un maestro espiritual o el apoyo benéfico de cualquier ser compasivo, ya sea presente en este mundo o en otros estados de ser, es, sin embargo, algo impermanente y, como tal, habrá que abandonarlo. De hecho, el estado de pleno despertar, al ser también un estado de total distanciamiento

y autosuficiencia, no admite ninguna conexión permanente con las realidades efímeras de este mundo.

Así pues, considerando las dos maneras de reevaluar positivamente un mundo que solo puede percibirse como negativo debido a su sufrimiento intrínseco —a saber, identificando estados temporales de ser que vale la pena alcanzar e instrumentalizando el mundo para el logro de una meta espiritual aceptada como última y definitiva—, revelamos dos importantes entornos conceptuales en los que las deidades hindúes podrían encontrar un lugar legítimo en una tradición espiritualmente austera como la tradición budista pre-Mahāyāna. Examinemos ahora las principales deidades hindúes que desempeñan un papel en esta tradición según los dos entornos conceptuales mencionados.

2.1. Brahmā

Para empezar, cabe señalar que el budismo reconocía la existencia de más de un Brahmā. En numerosas ocasiones, se presenta al Buda como Maestro de dioses y humanos que "proclama este mundo con sus dioses, māras, Brahmās" (*Soṇadaṇḍa Sutta*, DN: I-111). Estos Brahmās o Grandes Brahmās se encuentran en el decimocuarto mundo de la forma (*rūpaloka*), es decir, en un rango relativamente bajo en esta categoría de mundos y aproximadamente en el nivel medio de las 31 moradas reconocidas en la cosmología budista pre-Mahāyāna. También se dice que todos los Brahmās forman uno de los ocho tipos de asambleas

(*Mahāparinibbāna Sutta*, DN: II-110). Desde esta perspectiva, al mencionar a Brahmā, quizá sea más apropiado referirse a él como si se tratara de un estado particular de ser entre muchos.

Brahmā, como creador del mundo, también se menciona en un contexto bastante crítico respecto a su estatus. De hecho, Brahmā es un ser que, debido al agotamiento de su vida o de sus méritos, ha caído de la morada de Brahmā Ābhassarā (17º) para terminar en un palacio vacío de Brahmā, donde ahora "mora, creado por la mente, alimentándose del deleite, autoluminoso, moviéndose por el aire, glorioso" (*Brahmajāla Sutta*, DN: I-17). Tras permanecer allí solo durante mucho tiempo, surgieron en él inquietud, descontento, preocupación y, característico de su estatus, un deseo de la presencia de otros seres. Este pasaje no solo critica un estado de ser que aún se caracteriza por la falta de ecuanimidad y autosuficiencia, sino que, en cierto modo, subvierte la creencia de que Brahmā es el creador de la humanidad, que "es permanente, estable, eterno, inmutable, el mismo por los siglos de los siglos", al explicar, de forma casi despectiva, las circunstancias por las que Brahmā llegó a atribuirse el papel de creador. Lo despectivo del relato del Buda es que Brahmā es retratado como un ser engañado que creía que, tras la caída de otros seres de la morada de Ābhassarā Brahmā, estos fueron creados por él solo porque los deseaba. Brahmā no solo está engañado, sino que también se le presenta como alguien con un elevado sentido de autoimportancia cuando, como resultado de este episodio, afirma: "Soy Brahmā, el Gran Brahmā, el Conquistador, el Invicto, el Que todo lo ve, el Todopoderoso,

el Señor, el Hacedor y Creador, Gobernante, Designador y Ordenador, Padre de todo lo que ha sido y será" (*Brahmajāla Sutta*, DN: I-18).

Otra historia, tomada del mismo cuerpo de escrituras budistas, se refiere a Brahmā de una manera bastante satírica al presentarlo como alguien que dio, cuando un monje le preguntó dónde cesan sin resto los cuatro grandes elementos, la misma respuesta que la que se acaba de mencionar, es decir, "Soy Brahmā, el Gran Brahmā...". Al ser preguntado por tercera vez, el Gran Brahmā tomó a ese monje del brazo, lo llevó aparte y dijo: "Monje, estos devas creen que no hay nada que Brahmā no vea, no hay nada que no sepa, no hay nada de lo que no sea consciente. Por eso no hablé delante de ellos. Pero, monje, no sé dónde terminan sin dejar resto los cuatro grandes elementos" (*Kevaddha Sutta*, DN: I-222). Se podría argumentar que esta descripción bastante negativa de Brahmā, como un ser que se enorgullece de su ignorancia y engaño, pretende ser una burla dirigida a los brahmanes, con quienes el Buda se encontró durante su magisterio. También estaban muy orgullosos de su origen —se consideraban los verdaderos hijos de Brahmā—, de su estatus —creían pertenecer a la casta más alta— y, sobre todo, de su conocimiento de los Tres Vedas. De ser así, el verdadero propósito de tales pasajes sería establecer la autoridad del Buda, pues el pasaje anterior termina con lo siguiente: "Y por lo tanto, monje, has actuado mal, has actuado incorrectamente al ir más allá del Bendito Señor y buscar la respuesta a esta pregunta en otro lugar. Ahora, monje, simplemente ve ante el Bendito Señor y

hazle esta pregunta, y sea cual sea la respuesta que te dé, acéptala" (*Kevaddha Sutta*, DN: I-222).

Esta representación algo negativa de Brahmā en la literatura budista pre-Mahāyāna podría considerarse el extremo inferior de la percepción budista de las deidades ajenas. En otros pasajes, esta deidad hindú se asocia con cualidades positivas y gozaba de un estatus relativamente alto. Para empezar, aprendemos de la enumeración de las virtudes del reverendo Soṇadaṇḍa que Brahmā es un modelo de semblante (*Soṇadaṇḍa Sutta*, DN: I-114) y tener una voz similar a la de Brahmā es una de las treinta y dos características de un Gran Hombre (*Mahāpadāna Sutta*, DN: II-20). Además, los Brahmās forman una de las ocho asambleas y renacer en el mundo de Brahmā, como fue el caso del rey Mahāsudassana, es el mayor logro espiritual posible en un período en el que ningún Buda se ha manifestado (*Mahāsudassana Sutta*, DN: II-195).

Más que simplemente ser portador de cualidades o ejemplo de un estado espiritual, un Brahmā también puede desempeñar un papel activo en el proceso de emancipación budista. Tenemos, por ejemplo, al Brahmā Sanankumarā quien, además de alabar al Tathagata y la verdad del Dhamma a los Treinta y Tres Dioses, también les enseña cómo desarrollar, perfeccionar y practicar los cuatro caminos hacia el poder, a saber, "concentración de la intención acompañada del esfuerzo de la voluntad, concentración de la energía…, concentración de la consciencia… y concentración de la investigación acompañada del esfuerzo de la voluntad" (*Janavasabha*

*Sutt*a, DN: II-214). No solo imparte estas virtudes espirituales, sino también los cuatro fundamentos de la atención plena y el Óctuple Sendero del Buda. Como tal, Brahmā asume el papel de un discípulo y maestro budista de pleno derecho.

Encontramos de nuevo a Brahmā Sanankumarā en el siguiente sutta (*Mahāgovinda Sutta*, DN: II-220ff) donde, tras haber leído los pensamientos del Gran Administrador que deseaba verlo con sus propios ojos, discutir o consultar con él, desapareció del mundo de Brahmā "tan rápido como un hombre fuerte podría extender su brazo flexionado o flexionarlo de nuevo" para reaparecer frente a su devoto, quien "sintió miedo y temblor, y se le erizaron los pelos ante una visión como nunca antes había visto". Habiendo sido bien recibido por este último, Brahmā Sanankumarā le ofrece una bendición, algo de provecho en esta vida o en la siguiente. Entonces, el Señor Administrador le preguntó a aquel que no tenía dudas cómo alcanzar el inmortal mundo de Brahmā. Comprendería, después de lo que Brahmā le había contado sobre el hedor del mundo, que esto solo era posible si decidía vivir sin hogar. Por supuesto, esta decisión encontró cierta resistencia por parte del Rey y los seis nobles. Estos últimos incluso intentaron sobornarlo con dinero y mujeres para que renunciara a su proyecto. El Gran Administrador no solo resistió la tentación, sino que también logró convencer al Rey, "los siete reyes ungidos Khattiya, los siete brahmanes ricos y distinguidos con sus setecientos alumnos avanzados, sus cuarenta esposas iguales, varios miles de Khattiyas, varios miles de brahmanes, varios miles de jefes de familia, incluso algunas mujeres del harén" para que lo siguieran hacia la indigencia.

Este último episodio, que evoca el diálogo entre el joven brahmán Vāseṭṭha y el reverendo Gotama sobre el camino al mundo de Brahmā (*Tevijja Sutta*, DN: I-235ss), presenta claramente a Brahmā como un detonante para la conversión de las personas al camino budista. Este papel es aún más evidente en su apelación al Señor Buda Vipassī, como se relata en el *Mahāpadāna Sutta* (DN: II-1ss). De hecho, gracias a la persistencia del Gran Brahmā —repitió su llamado tres veces—, el Buda se convenció y se sintió impulsado por la compasión a enseñar el Dhamma. Recordemos que el Buda, por temor a los problemas, no quiso "abrir las puertas a lo Inmortal". Hasta cierto punto, se puede afirmar que sin la intervención del Gran Brahmā, el mundo no habría conocido al Buda ni sus enseñanzas.

A pesar de este papel extraordinario y privilegiado que el Gran Brahmā desempeñó en el surgimiento del budismo, él pertenece sin embargo a un mundo que es inferior a lo que se puede lograr siguiendo las enseñanzas del Buda hasta el nacimiento en el mundo de Brahmā, es decir, hasta el desencanto, el desapasionamiento, la cesación, la paz, el superconocimiento, la iluminación, el Nibbanā. Sin embargo, no es una pérdida de tiempo esforzarse por este estado menor de logro, ni renacer entre los "devas Paranirnmita-Vasavatti, entre los devas Nimmānarati, entre los devas Tusita, entre los devas Yāma, entre los devas de los Treinta y Tres Dioses, o entre los devas de los Cuatro Grandes Reyes". Ni siquiera para el reino más bajo de los gandhabbas, "la salida de todas esas personas no fue infructuosa o estéril, sino productiva de fruto y beneficio". Estos estados intermedios del ser pueden considerarse una preparación

para la vida santa budista, que consiste en el Noble Óctuple Sendero. Esta visión jerárquica de las metas espirituales es un ejemplo de la comprensión inclusivista del camino budista. También ilustra el proceso de inculturación si aceptamos que el Gran Administrador fue una vez el Buda que enseñó a sus discípulos el camino hacia la unión con el mundo de Brahmā (*Mahāgovinda Sutta*, DN: II-249-51).

Antes de pasar a las demás deidades hindúes importantes de la cosmología budista durante el período pre-Mahāyāna, cabe mencionar un punto clave sobre Brahmā. El hecho de que él haya sido la causa de que Buda predicara el Dhamma revela que el mundo, con sus limitaciones y sufrimiento, guarda una relación especial con el estado de iluminación. De hecho, lo que despertará la compasión del Buda será la base de una reconciliación plena entre un estado mental inclinado a rechazar lo que este mundo ofrece y el mundo mismo; una reconciliación que se materializará en el contexto de las tradiciones budistas japonesas.

2.2. Sakka

Sakka es el jefe del mundo o cielo ocupado por los Treinta y Tres Dioses. Como tal, se le suele describir como devānam indo, descripción que también se utiliza para la deidad hindú Indra (*Inda* en pali). Al igual que Brahmā, es uno de los protectores del budismo (dharmapāla), un papel que se hará más explícito con la ayuda de la iconografía del budismo tibetano y japonés. A lo largo de las escrituras budistas pali, Sakka también recibe otros nombres. Por ejemplo, en el

Sakkapañha Sutta, se le menciona como Vāsava, aunque se le llama Señor Indra (DN: II-274) o Venerable Kosiya (DN: II-274). Otro epíteto es Purindada, que significa “el generoso dador en nacimientos anteriores”, y aparece en el *Mahāsamaya Sutta* (DN: II-260). Según el erudito budista Rhys Davids, este nombre es una alteración deliberada de Purandara, es decir, "el destructor de ciudades", una descripción de Indra. En consonancia con su sugerencia de que el Sakka budista y el Indra védico son dos concepciones independientes, este cambio de nombre se justifica por el deseo de hacer a Sakka más respetable desde una perspectiva budista. De ser así, tendríamos otro ejemplo del proceso de inculturación donde un símbolo antiguo ha adquirido un nuevo significado o propósito.

Al examinar los pasajes de la literatura pre-Mahāyāna, especialmente los relatos Jātaka, donde se representa el personaje de Sakka, ya sea identificado como tal o con otro nombre, se han asignado dos roles importantes a esta deidad hindú en el panorama conceptual budista. De hecho, el gobernante de los Treinta y Tres Dioses, un líder entre dioses (devas) que comparten aproximadamente el mismo estatus, quien en numerosas ocasiones ha decidido descender de su morada celestial para encontrarse con el Buda —como ocurre en el *Sakkapañha Sutta* (DN: II263ff)— es un buen ejemplo del devoto ideal o upāsaka que busca instrucción y guía espiritual. En este sentido, es interesante observar que el gobernante de los dioses pudo haber experimentado cierto temor o vacilación al acercarse directamente al Buda, y que su petición de instrucción tuvo que ser transmitida por el gandhabba Pañcesikha. Su

petición fue concedida por el Buda, quien pensó: “Sakka ha vivido una vida pura durante mucho tiempo. Cualquier pregunta que haga será concisa y no frívola, y comprenderá rápidamente mis respuestas” (*Sakkapañha Sutta*, DN: II-275).

Este pasaje —y aquel en el que aprendemos que Sakka alcanzó la entrada en la corriente tras su encuentro con el Buda— puede contrastarse con el del Saṃyuktaāgama, en el que Sakka recibe la visita del monje Mahāmaudgalyāyana, quien lo encuentra con doncellas celestiales que lo entretienen con canciones. El propósito de la visita de Mahāmaudgalyāyana es instruir a Sakka sobre la destrucción del anhelo. En lugar de prestar atención, Sakka intenta cambiar de tema de conversación presumiendo de su palacio divino. Mahāmaudgalyāyana no se distrae de su misión y decide sacudir el palacio divino con la punta del pie, es decir, la parte más baja de su cuerpo. Gracias a este suceso, Sakka recobra el sentido, abandona su actitud autocomplaciente y olvidadiza para finalmente recordar la enseñanza del Buda sobre la destrucción del anhelo. Si consideramos que Mahāmaudgalyāyana recibió en su momento esa enseñanza y la aprovechó al máximo, el contraste con Sakka en esta historia destaca dos formas diferentes de ser un upāsaka budista. Esto también demuestra que existe un alto grado de ambigüedad respecto a la naturaleza del personaje encarnado por Sakka en la literatura budista pre-Mahāyāna. Más aún cuando otros pasajes lo describen como un fiel ministro del Buda. Por ejemplo, en el Comentario de Buddhaghosa sobre el *Dhammapada* (*Dhammapada tthakathā*), lo encontramos realizando las tareas más serviles, como cargar el recipiente con los excrementos

durante la última enfermedad del Buda. También estuvo presente en la muerte del Buda, donde pronunció, en pleno reconocimiento de las Cuatro Nobles Verdades, los siguientes versos: "Las cosas compuestas son impermanentes, propensas a surgir y caer, y habiendo surgido, son destruidas, siendo su pasajera dicha la más verdadera" (*Mahāparinibbāna Sutta*, DN: II-157).

El segundo propósito de la presencia de Sakka en la cosmología budista es similar al de San Juan Bautista, quien prepara al pueblo para el ministerio de Jesús. Por ejemplo, en el *Vinaya piṭaka*, Sakka, disfrazado de joven, precedió al Buda cantando sus alabanzas. En el *Comentario del Dhammapada*, ordena a los dioses del Viento y del Sol que desarraiguen los pabellones de los herejes. Cuando el Buda reside en Vesāli, lo visita para librarlo de sus plagas. También se nos dice que su presencia ahuyenta a los malos espíritus para que el Buda pueda cumplir fácilmente su misión. También ayuda a los discípulos del Buda, monjes, monjas y laicos, en sus prácticas y esfuerzos por alcanzar el despertar. En el *Uraga Jātaka*, Sakka, quien se identificó como el rey del Cielo, llenó la casa de los discípulos laicos con incontables riquezas para que se abstuvieran del trabajo manual y concentraran sus esfuerzos en dar limosna, observar la ley moral y observar los días sagrados. Sakka incluso es consultado por los dioses menores en sus dificultades e incluso intervino para resolver sus disputas. De hecho, en el *Comentario del Dhammapada*, se le ha identificado en numerosas ocasiones como un Bodhisatta (o Bodhisattva, una persona que hace el voto de convertirse en Buda) que no solo imparte lecciones morales, sino que también brinda

ayuda material, como en el *Bhadraghaṭa-jātaka*, donde ofrece una copa de los deseos a un hombre pobre. Como es habitual en la pedagogía de los Bodhisattas, Sakka también pone a prueba la determinación de otros Bodhisattas. Esto es lo que hace en el *Śibi-jātaka*, donde, disfrazado de brahmán ciego, le preguntó al rey de los Śibis, un bodhisatta conocido por su generosidad, si estaría dispuesto a cederle los ojos. Por lo tanto, que Sakka asuma el papel de bodhisatta anticipa la doctrina Honji suijaku del budismo japonés, donde los bodhisattvas optan por aparecer como dioses nativos o kami.

Estos dos roles asumidos por Sakka en el budismo pre-Mahāyāna son sin duda el resultado, como se mencionó anteriormente, del proceso de inculturación. Su transformación ha borrado todo rastro del antiguo dios guerrero indio, el destructor de Vṛtra. Sin embargo, si consideramos que los dioses del mundo son fuerzas o tendencias algo impersonales, la conversión de un Sakka es señal de que la aparición en el mundo de un Tathāgata, un Arahant Buddha plenamente iluminado, ha creado las condiciones beneficiosas para la emancipación. El mundo ya no debe verse negativamente, como hacen muchos místicos, sino como una fuente de altruismo y benevolencia. Como un maestro dispuesto a darlo todo, incluso cuando es limitado, a su discípulo para que este lo supere; el mundo, una vez "fertilizado" por la semilla del Buda, es capaz de ser un actor importante en el despertar de la humanidad. Al igual que en el caso de Brahmā, la presencia de Sakka en la cosmología budista apuntaría hacia una reconciliación entre el mundo y una tradición espiritual cuyo éxito se basa en su negación.

2.3. Yama

Yama, dios de la muerte y gobernante del inframundo, experimenta una transformación similar a la del dios védico Sakka. En el budismo, también será promovido al estatus de Protector del Dharma (dharmapāla). Sin embargo, sus menciones en la literatura pre-Mahāyāna son muy limitadas y la mayoría de las veces aparecen en conjunción con otros dioses védicos. Por ejemplo, en el *Tevijja Sutta* (DN: I-244), un grupo de brahmanes, que no hacen lo que un brahmán debe hacer, invoca a Indra, Soma, Varuṇa, Isāna (Īśāna/Śiva), Pajāpati, Brahmā y Mahiddhi para alcanzar la unión con Brahmā. Este es, por cierto, otro ejemplo budista de denigración de la importancia de las deidades hindúes. En este sentido, se ha argumentado que Yama "ha sido reducido en el budismo a un mero observador pasivo del funcionamiento imperturbable de la ley del karma" (Marasinghe, 2002: 631). Este es, por ejemplo, el caso de un pasaje del *Majjhima Nikāya* donde Yama pregunta a una persona que le ha sido enviada debido a su mala conducta si ha considerado las consecuencias de sus actos. Al no hacerlo, es enviada al infierno para expiar los frutos de su karma, mientras que Yama no hace nada para influir en su destino.

No sería sorprendente encontrar referencias a Yama en la literatura no canónica pre-Mahāyāna y en historias y tradiciones populares que circulan en países budistas en los que desempeña un papel activo al advertir a la gente sobre su mal comportamiento, ya sea con mensajes explícitos o enviando calamidades como la vejez, la enfermedad y castigos similares. Dado que este papel se encuentra en

muchas tradiciones religiosas y espirituales, argumentaría que el hecho de que Yama también lo asuma constituye un ejemplo de aculturación, es decir, un proceso de integración en el que ninguna entidad central controla cómo se definen e interpretan los símbolos de un sistema de creencias ajeno. Este no es el caso del budismo posterior, donde la importancia espiritual de Yama se verá reforzada gracias a la contribución explícita de pensadores budistas como Kūkai en Japón. La transformación de Yama sería, por lo tanto, un ejemplo de inculturación, tal como se definió previamente.

Un último punto sobre Yama, el rey del inframundo. Parece que no debe confundirse con los dioses (devas) de la morada de Yāma, ubicada en uno de los Mundos de la Forma (rūpaloka), justo por encima del de los Treinta y Tres Dioses y por debajo del de los dioses Contentos (devas tusitā). Sus mundos se mencionan a menudo, junto con el de los devas Paranirmmita Vasavatti y Nimmānarati, como posibles destinos para quienes no han dominado plenamente las enseñanzas del Buda (*Mahāgovinda Sutta*, DN: II-250). Otras deidades hindúes se encuentran en la literatura budista pre-Mahāyāna, junto con seres no humanos como asuras, gandhabbas, garuḍās, nagas y yakkhas. Todos desempeñan papeles menores, como asistentes de los devas, presentes en las asambleas donde el Buda enseña o simplemente ejemplos del poder del Buda, como en el caso de la tregua alcanzada entre los garuḍās y los nagas, quienes normalmente se consideran enemigos. Al igual que los seres humanos, pueden ser ambivalentes en su compromiso con el objetivo de la emancipación y, por lo tanto, son buenos o malos ejemplos de devoto budista o upāsaka. En esta

categoría se encuentran los Yakkhas que tienen fe en el Buda y aquellos que no la tienen, dependiendo de si siguen o no los cinco preceptos (*Āṭānāṭiya Sutta*, DN: III194ss). Al igual que con las deidades indias mencionadas hasta ahora, su estatus aumentará ligeramente en el contexto de las tradiciones esotéricas y el budismo japonés. Por lo tanto, será más apropiado presentarlas en estos contextos.

Indra y Brahma suplican al Buda que predique
Pakistán, valle de Swat, siglos II/III

3
El período japonés

El budismo comenzó como una lucha entre la conciencia de que “todo es sufrimiento” y las tendencias que nos hacen olvidarla. Dado que estas tendencias son provocadas por las realidades del mundo, es normal que este se perciba de forma negativa. Sin embargo, esta lucha, que suele darse en entornos físicos como la familia o la comunidad inmediata, se desarrolla a nivel mental. De hecho, se comprendió que la mente es el verdadero campo de batalla donde el discípulo budista, aferrándose a su conciencia salvadora, debe enfrentar los ataques que provienen de lo más profundo de su mente. También se comprendió que la mente, como cualquier campo de batalla, está estructurada con posiciones favorables y desfavorables para enfrentarse al enemigo. Estas posiciones son los estados mentales que se han asociado con las etapas del ser y sus mundos correspondientes, es decir, los diversos cielos e infiernos y sus respectivos habitantes. Si bien la etapa humana se consideraba la más propicia para practicar el camino budista, se comprendió que los seres que residen en los mundos no humanos también podían ser de ayuda. En el lenguaje de la psicología moderna, podríamos decir que estos seres benéficos son los poderes psíquicos positivos que nos permiten alcanzar mejores perspectivas. Es, pues, el deseo

de aprovechar estas fuerzas —en lugar de descuidarlas por prejuicios negativos hacia lo que produce el mundo no despierto y limitado— lo que el budismo abrirá la puerta a la ritualización de sus prácticas y al desarrollo de las artes. En cierta medida, el budismo está redescubriendo la intuición de los sabios védicos que, al trazar sus caminos de emancipación, decidieron mantener la continuidad con la tradición que moldeó su cosmovisión.

No es casualidad que en Japón se produjera lo que parece ser una reconciliación entre dos aspiraciones diferentes: una que busca disfrutar de los placeres de este mundo y la otra que desea renunciar a todos ellos. Cuando el budismo llegó a la tierra del sol naciente en el siglo VI, se topó con tradiciones indígenas orientadas esencialmente hacia este mundo y, por consiguiente, profundamente inspiradoras de la vida. Para afianzarse en su nuevo entorno, tuvo que asimilar los símbolos de lo que se conocería como sintoísmo, el camino de los dioses. La culminación de esta asimilación es, sin duda, la doctrina Honji suijaku del budismo japonés, donde los budas y bodhisattvas son la sustancia original de la realidad (honji) y los dioses nativos o kami, las huellas manifestadas (suijaku). Esta doctrina se formuló plenamente durante el período Kamakura (1185-1333), período también conocido por el desarrollo del sintoísmo medieval. Cabe destacar que esta fase en la evolución de las tradiciones religiosas nativas de Japón ha sido descrita por el erudito japonés Iyanaga Nobumi como una forma de “hinduismo japonés”.

La reconciliación entre la aspiración del budismo y las deidades hindúes tiene una historia. Probablemente comenzó en Cachemira durante el reinado del emperador Kanishka el Grande (120-140 d. C.). Kanishka fue un mecenas del budismo y abogó por la transmisión de sus enseñanzas, al ser presidente del IV Concilio Budista de Cachemira. También impulsó el desarrollo del arte grecobudista, así como de la escuela Mathura de arte hindú, propiciando así un ambiente de intercambio cultural y religioso entre el budismo y el hinduismo. Estas tradiciones, con sus sutiles enseñanzas, complejos rituales, elaboradas formas de arte y, sobre todo, su actitud inclusiva con respecto al panteón indio, abandonaron Cachemira para trasladarse al Tíbet, China y, finalmente, a Japón, donde dejaron su huella en las escuelas budistas ya establecidas y en las tradiciones religiosas nativas como el Bön, el Taoísmo y el Shinto. Más precisamente, y en lo que respecta a Japón, es gracias a Kūkai, fundador de la escuela del budismo esotérico conocida como Shingon, que los dioses védicos entraron en Japón. Por lo tanto, conviene comenzar este breve repaso del período japonés con la contribución de Kūkai a la presencia de deidades hindúes en el budismo.

Además de introducir el uso de diagramas y sílabas místicas o mantras (en japonés, *Shin-gon*, del chino *Chen-yen*, que significa “palabra verdadera”) en el budismo japonés, a Kūkai, también conocido póstumamente como Kōbō Daishi, se le atribuye el desarrollo del rito del fuego llamado *goma*, que se cree está relacionado con el ritual védico homa, donde el dios del fuego Agni desempeña un papel central. Si esta deidad védica transmite a los dioses, al consumir las

diversas ofrendas, los deseos del patrocinador del ritual homa en el contexto de la religión brahmánica, ahora son las ataduras de los practicantes las que se consumen y transforman. El rito del fuego goma es, por lo tanto, otro ejemplo de la dinámica de inculturación mediante la cual el budismo infundió un nuevo significado a las realidades cosmológicas reconocidas por las tradiciones religiosas y espirituales hindúes. Este nuevo significado también determina la realización del rito. Por ejemplo, en los rituales homa védicos no se utilizan estatuas ni imágenes, mientras que en el goma shingon es habitual tener una estatua de las deidades que participan en el ritual, como Acalanātha Vidyarāja (otro nombre del dios Rudra) e incluso del propio Agni. La razón principal de esto es, nuevamente, que se le ha asignado un nuevo propósito a la realización del ritual del fuego. En este caso, este propósito es servir de apoyo a la práctica de la visualización (*sādhana*), una práctica que busca la unión del practicante con la deidad evocada. Poder ver a esa deidad facilita dicha práctica. En cierta medida, esta dinámica de inculturación ha permitido que deidades originalmente menores, como Acala, adquieran mayor relevancia en el contexto del panteón budista.

Otro ritual védico integrado en la escuela esotérica budista Shingon es el ritual abhiṣeka. Se realiza habitualmente para confirmar la transición de un discípulo a un nivel superior de práctica. En este ritual, se utilizan dos maṇḍalas: el *garbhadhātu* (maṇḍala del útero) y el *vajradhātu* (maṇḍala del diamante), en el que el dios elefante Gaṇeśa, conocido como Kangiten en Japón, desempeña el papel de guardián menor. Describir la evolución de esta deidad hindú en el

panteón budista de Japón excedería el alcance de este artículo. Baste decir que Kangiten fue posteriormente ascendido a la categoría de deidad independiente, venerado en todo Japón en numerosos templos no necesariamente afiliados a la tradición Shingon, y por beneficios muy concretos, como el éxito empresarial. El más importante de estos templos (entre más de 250) es sin duda el Hōzan-ji, ubicado en la cima del monte Ikona, en la región de Kansai (Osaka). Dado que se cree que Kangiten está dotado de gran poder, también se le considera protector de los templos.

Las transformaciones y usos del dios elefante de la India en el panorama religioso japonés son, sin duda, muy diversos. En este sentido, podría argumentarse que han sido resultado del proceso de inculturación, así como de aculturación, en el que, mediante la dinámica del sincretismo religioso y cultural, Gaṇeśa ha asumido la función de los dioses indígenas de Japón, los kami, quienes contribuyen a la valorización de este mundo al permitir que los japoneses, mediante peticiones y ofrendas, lo aprovechen al máximo.

Otras deidades hindúes se han unido a Gaṇeśa en su rol de proveedor de beneficios materiales. Entre las más importantes, se encuentran Kubera/Vaiśravaṇa, conocido como Bishamonten, y Sarasvatī (Benzaiten, Benten, Bentensama), considerada una de las deidades más veneradas de Japón. Estas dos deidades hindúes —a veces tres si se incluye a Lakṣmī (Kichijōten)— forman parte de los Siete Dioses de la Fortuna (*shichifukujin* en japonés), a quienes se cree que otorgan buena suerte y son patrones de numerosos oficios y profesiones. También encontramos a

Varuṇa, venerado en muchos templos para prevenir sequías, taifun e inundaciones. Kāmadeva es venerado por muchas parejas jóvenes. También tenemos a Yama, más conocido como Emma, quien, como muchas de las deidades mencionadas, tiene sus propios templos y cultos. De hecho, la lista de dioses hindúes es aún más extensa e incluye a Indra, Brahmā, Śiva, Vāyu, Skanda, Mahākāla, Hārītī, Bhudevi, ḍākinī, etc. Como ejemplos de la presencia de deidades hindúes en el budismo japonés, no se debe pasar por alto la adoración de las estrellas, en particular, la Estrella Polar (Sudṛṣṭi/Sudarśana) y el Navagraha. Una mejor comprensión de la evolución de la integración de estas deidades hindúes en el budismo, así como en el sintoísmo, no sería posible sin la ayuda de antropólogos e historiadores del arte. Requeriría, como se mencionó anteriormente, un estudio exhaustivo que excede el alcance del presente artículo.

Un último punto de interés sobre las deidades hindúes en el budismo japonés. Muchas de estas deidades se mencionan como un grupo. Acabo de mencionar a Gaṇeśa, Sarasvatī y Lakṣmī como miembros de los Siete Dioses de la Fortuna (shichifukujin), y a Brahmā, Sakka y Yama como dharmapāla o Protectores del budismo. A este segundo grupo, podemos añadir a Mahākāla, Yamāntaka, Ekajaṭī y muchas otras deidades originarias del hinduismo. Estos grupos también se caracterizan por estar combinados con deidades de diferentes orígenes, por ejemplo, Begtse, un dios de la guerra pre-budista de Mongolia, en relación con el dharmapāla, tal como se venera en el budismo tibetano, o Ebisu, uno de los shichifukujin de origen puramente japonés. Ebisu es muy popular entre pescadores, marineros,

agricultores y personas de la industria alimentaria. Esta reagrupación de deidades de diferentes orígenes puede ser resultado de la dinámica de aculturación, ya que se invocan individualmente para obtener beneficios más o menos similares. También podemos hablar de una dinámica de inculturación cuando, como grupo, cumplen una nueva función. Esto es particularmente cierto cuando las deidades forman parte de un mandala, como se mencionó anteriormente con respecto al ritual abhiṣeka o al complejo del templo del monte Kōya, que Kūkai diseñó como un mandala doble para salvar al pueblo japonés. Más específicamente, Kūkai afirmó que al potenciar el poder de los cinco devas —Brahmā, Indra, Yama— y los diversos nāgas y asuras, así como el sol, la luna y otros cuerpos celestes provenientes de los cultos religiosos de la India, salvaría al pueblo japonés (Bushelle, 2020: 75).

En lo que respecta al budismo japonés, existen otros grupos importantes que pueden considerarse ejemplos de una redefinición del papel de las deidades hindúes. Por ejemplo, tenemos a los Doce Guardianes de Todas las Direcciones (dikpāla), las Doce Deidades (deva) o Seres Celestiales (Jūniten en japonés), todas ellas de origen hindú, más precisamente, de los guardianes hindúes de las cuatro direcciones cardinales y las cuatro intermedias. En este grupo encontramos, entre otros, a Brahmā e Indra. Su función principal es proteger el budismo y aniquilar a los demonios. Con una función similar, encontramos a los Cuatro Reyes Celestiales (Shitennō). Se originaron en la India como devas que protegían a Indra. También tenemos a los Doce Generales Celestiales del Buda Yakushi (el Buda de la

Medicina), compuestos por doce yakṣas hindúes que se incorporaron al budismo como guerreros protectores. Un grupo inusual de protectores budistas es el de las Ocho Legiones (Hachi Bushū), compuestas por devas, nāgas, yakṣas, gandharvas, asuras, garuḍas, kinnaras y mahoragas. Finalmente, tenemos a las veintiocho Deidades o Legiones Asistentes (Nijūhachi Bushū), cuya función es servir a la Kannon de los mil brazos.

4
Conclusión

Para concluir este artículo sobre las deidades hindúes en el budismo, quisiera reiterar la idea de que la integración de los dioses y diosas de la India en las tradiciones budistas japonesas no habría sido posible sin un cambio radical de perspectiva sobre el mundo. De hecho, desde una perspectiva puramente mística, un camino espiritual de liberación, como el revelado por Buda, debería, en principio, ser siempre antagónico a las realidades que obstaculizan la propia emancipación. Si bien estas realidades no son directamente criticadas y censuradas, sí son burladas y ridiculizadas por maestros y discípulos que han heredado enseñanzas basadas exclusivamente en el compromiso, la fuerza personal, la confianza en uno mismo y, en cierta medida, la racionalidad. Es así, desde este enfoque purista, que el budismo ha adoptado la comprensión de que este mundo, a pesar o debido a sus limitaciones, puede ser un poderoso aliado en la búsqueda de la liberación. Un buen ejemplo de ese cambio radical es quizás el proyecto de Kūkai de transformar el monte Kōya en un mandala mediante el cual, con la ayuda no solo de las divinidades budistas, sino también de los dioses y diosas de la India y los kamis de Japón, se pueda realizar el deseo de Mahāvairocana de un despertar universal. Podemos hablar, pues, de un proceso de

reconciliación entre la intención de liberarse del mundo y ese mismo mundo.

Referencias

Bushelle, Ethan. (2020). The Mountain as Mandala Kūkai's Founding of Mt. Kōya. *Japanese Journal of Religious Studies*, 47/1: 43–83, pp. 43-83.

Iyanaga, Nobumi. (2006/7). Medieval Shintō as a Form of 'Japanese Hinduism': An Attempt at Understanding Medieval Shintō. *Cahiers d'Extreme-Asie*, 16, pp. 263-303.

Marasinghe, M.M.J. (2002). Māra. *Encyclopaedia of Buddhism*, W.G. Weeraratne (ed.), Sri Lanka: Department of Buddhist Affairs, 6 (4): 628–632.

Sadakata, Akira. (1997). *Buddhist Cosmology: Philisophy and Origins*. Tokyo: Kōsei Publishing Co.

Walshe, Maurice. (1987). *Thus Have I Heard: The Long Discourses of the Buddha*. Londres: Wisdom Publications.

Que puedan el mérito y la virtud resultantes
del Dharma aquí contenido,
de su traducción, lectura y difusión,
distribuirse por todas partes sin discriminación;
que podamos todos generar la Bodhichitta
y renacer de un Loto en Sukhavati,
la maravillosa Tierra Pura del Oeste,
contemplar el glorioso rostro de Amitabha
y alcanzar el supremo y perfecto Despertar
para regresar a rescatar a todos lo seres
del oscuro y engañoso océano del samsara.

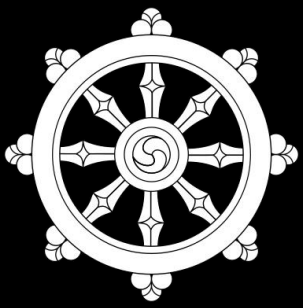
Namo Amitabha Buda

नमो अमिताबहाया बुद्धाय

Om Amitabha Hrih

ॐ अमिताभ ह्रीः

CAMINO BLANCO

El Camino del Recuerdo del Buda

https://elcaminoblanco.wordpress.com/